

R. SCHNACKENBURG

## DER MENSCHENSOHN IM JOHANNESVANGELIUM

In dem vieldiskutierten Problemkreis der ‘Menschensohn’-Bezeichnung wendet man dem johanneischen Gebrauch des Titels verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit zu, und doch ist es auffällig, daß ihn das vierte Evangelium 13 Mal gebraucht und in theologisch bedeutsame Zusammenhänge hineinstellt. Wenn die joh. Logien wegen der Eigenart dieses Evangeliums sicherlich auch für die am stärksten bewegende Frage ausscheiden, ob Jesus selbst den Titel gebraucht und sein Selbstverständnis in ihn hineingelegt hat, so gewinnen sie doch für die in der Urkirche aufgenommene oder nach manchen Forschern erst aufgekommene Menschensohn-Theologie, ihre Lebensdauer und Fortentwicklung eine nicht unerhebliche Bedeutung. Hat der Evangelist diese Bezeichnung im Munde Jesu nur festgehalten, weil er darum durch die synoptische Tradition wußte, oder kam er auf andere Weise mit der oder einer Menschensohn-Theologie in Berührung, die er in seine Christologie einfügte? Aber was war das dann für eine Menschensohn-Theologie, wo liegen ihre Wurzeln, wo ist die Kontaktstelle, an der sie der Evangelist vorfand, und was bewog ihn, sie für seine Christologie auszuwerten? Kombinierte der Evangelist vielleicht urchristlich-traditionelle Momente mit einer anderen Konzeption, sei es einer vorgefundenen oder einer eigenen? Gerade unter traditionsgeschichtlichem Aspekt verdient die Frage Beachtung und verheißt sie einen Einblick in die Entwicklung urkirchlicher Christologie.

### I. FORSCHUNGS-LAGE

In traditionsgeschichtlicher Blickweise hat sich zuletzt S. Schulz der joh. Menschensohn-Logien angenommen, sie methodisch nach dem Grundsatz der ‘multiplicity of approaches’ behandelt und im Sinn seiner ‘Thema-Tradition’ als Einzellogien diagnostiziert, welche sämtlich auf judenchristliche Gemeinden zurückgingen, die ihrerseits von der jüdischen Apokalyptik abhängig gewesen seien.<sup>1</sup> Der hinter dem Verfasser stehenden Gemeinde bzw. den Gemeinden spricht er die Kraft zu, ‘daß sie nicht nur die verschiedenen Überlieferungen und Strömungen übernahm (bzw. übernahmen), sondern zugleich von einem bestimmten Zentrum aus in lebendiger Auseinandersetzung kritisch zu durchdringen vermochte’ (124). Daß es sich um übernommene Tradition und nicht etwa um eine Eigenschöpfung des

<sup>1</sup> S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (Göttingen, 1957), näherhin S. 96–124.

Evangelisten handelt, möchte er anhand der geprägten Form der Logien und an der Verwendung dreier literarischer Gattungen erweisen: des Midrasch (i. 51; iii. 13–15; v. 27–9), der Homilie (vi. 27 und 53) und des Hymnus (xiii. 31f.). Hier sei gleich bemerkt: Ob seine relativ knappe Analyse der einzelnen Logien (97–122) diese Behauptung im einzelnen stützt und beweist, darf man bezweifeln; denn ob die Sprüche i. 51; iii. 13–15 und v. 27–9 in je gleicher Weise ‘Midrasch’ sind, ist ebenso diskutabel wie die Charakterisierung von xiii. 31f. als Hymnus.

Die Zurückführung auf jüdisch-apokalyptische Tradition findet weitere Vertreter in G. Iber<sup>1</sup> und F. Hahn.<sup>2</sup> Iber sucht den Ursprung der joh. Logien zunächst in der synoptischen Tradition, die ihrerseits, wenigstens für die näher in Betracht kommenden eschatologischen Worte, von der Apokalyptik abhängig sei, während der vierte Evangelist damit den (gnostischen) Mythos vom Nieder- und Aufstieg des Erlösers verbunden habe. Eine vorherige Beeinflussung der (synoptischen) Tradition durch den gnostischen Mythos weist Iber zurück.

Die Ansicht aber, daß ein alter Mythos vom Urmenschen die Vorstellung und Tradition vom ‘Menschensohn’ beeinflusst habe, wird von nicht wenigen Forschern in mancherlei Modifikationen vertreten, unter denen für das Johannesevangelium besonders H. H. Schaefer,<sup>3</sup> R. Bultmann,<sup>4</sup> C. H. Dodd,<sup>5</sup> O. Cullmann<sup>6</sup> und E. M. Sidebottom<sup>7</sup> zu nennen sind. Manche Forscher glauben, daß der Anthropos-Mythos auch für Paulus nachweisbar

<sup>1</sup> G. Iber, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament* (ungedruckte Dissertation) (Heidelberg, 1953), besonders zu Joh. i. 51 (S. 98–111) und Joh. v. 27 ff. (S. 112–47).

<sup>2</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen, 1963), S. 39–41, Anm.-Text.

<sup>3</sup> R. Reitzenstein und H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig–Berlin, 1926), hier ‘Der “Mensch” im Prolog des IV. Evangeliums’, S. 306–41, besonders S. 331: ‘Sie (die Strömung, aus der die Enosch-Tradition stammt) wird die weitere Forschung rückwärts hinauf zu verfolgen haben, womöglich bis zu dem “Menschensohn” (bzw. “Sohn Adams”), als den Ezechiel sich von Gott anreden läßt. . .’. — Anders C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man* (New York, 1927), der einen Einfluß des Anthropos-Mythos auf das Johannesevangelium ablehnt (S. 167 ff.) und sich ausdrücklich gegen Schaefer wendet (S. 170 ff.).

<sup>4</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen, 1953), zu den Stellen, besonders S. 107 (nimmt gnostische Quellen an); ders., *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1958), S. 383: Der Titel stamme aus der jüdisch-urchristlichen Tradition, Johannes freilich verstehe ihn meist im Sinne des gnostischen Mythos.

<sup>5</sup> C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), S. 241–9, bes. S. 243: ‘At any rate, the statements about the Son of Man which are actually made in the Fourth Gospel recall the figure of the heavenly *ἄνθρωπος* as we have met it in Hellenistic documents’; S. 248: ‘Thus the term “Son of Man” throughout this gospel retains the sense of one who incorporates in Himself the people of God, or humanity in its ideal aspect.’

<sup>6</sup> O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1957), S. 144 ff. (im Judentum Zusammenhang mit ‘Spekulationen über einen Urmenschen, den göttlichen Prototyp der Menschheit’, S. 144); S. 189 ff. (der 4. Evangelist, genau wie Paulus, mit den Menschensohn-Vorstellungen völlig vertraut).

<sup>7</sup> E. M. Sidebottom, *The Christ of the Fourth Gospel* (London, 1961), S. 69–136. Dazu des näheren weiter unten; vgl. auch seine vorangehenden Arbeiten: ‘The Ascent and Descent of the Son of Man in the Gospel of John’, *Angl. Th. R.* II (1957), 115–22; ‘The Son of Man as Man in the Fourth Gospel’, *Exp. T.* LXXVIII (1957), 231–5, 280–3.

sei, bei dem die Menschensohn-Theologie transformiert in den Aussagen über Adam bzw. den 'Menschen' weiterlebe.<sup>1</sup> Für Johannes gewinnt diese Sicht insofern Bedeutung, als man neben den ausgesprochenen Menschensohn-Logien die gleiche Anschauung auch hinter weiteren Stellen des vierten Evangeliums vermutet, in denen der Ausdruck nicht unmittelbar fällt. Sinn der folgenden Ausführungen ist es, diese Ansichten anhand der Evangelientexte zu prüfen und durch Beobachtungen, wie der Evangelist arbeitete und theologisch verfuhr, etwas festeren Boden zu gewinnen.

## II. DAS JOHANNESISCHE MATERIAL FÜR DIE 'MENSCHENSOHN'-THEOLOGIE

Die 13 joh. Stellen, an denen der Menschensohn genannt wird, ergeben folgendes Bild:

- i. 51. Über dem Menschensohn steigen die Engel Gottes auf und nieder.
- iii. 13. Nur der Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen ist, ist dorthin aufgestiegen.
- iii. 14. Der Menschensohn muß nach dem Typus der Schlange in der Wüste 'erhöht' werden.
- v. 27. Der 'Sohn' hat die Macht, Gericht zu halten, weil er der 'Menschensohn' ist.
- vi. 27. Der Menschensohn wird die zum ewigen Leben bleibende Speise geben.
- vi. 53. Man muß das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken, um das Leben in sich zu haben.
- vi. 62. Der Menschensohn wird in den Himmel aufsteigen.
- viii. 28. Die Juden werden den Menschensohn 'erhöhen'.
- ix. 35. Jesus fragt, ob der geheilte Blindgeborene an den Menschensohn glaube.
- xii. 23. Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde.
- xii. 34c. Der Menschensohn muß erhöht werden (vgl. V. 32).
- xii. 34d. Das Volk fragt, wer dieser Menschensohn sei.
- xiii. 31f. Ein Wort von der Verherrlichung des Menschensohnes.

Diese Stellen lassen sich in mehrere dem Sinn nach zusammengehörige Gruppen zusammenfassen:

- iii. 13; vi. 62. Der vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufsteigende Menschensohn.
- iii. 14; viii. 28; xii. 34c. Die 'Erhöhung' des Menschensohnes.
- xii. 23; xiii. 31f. Die 'Verherrlichung' des Menschensohnes.

<sup>1</sup> Vgl. bes. Cullmann, *Christologie*, S. 169–86; E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5, 12–21 (1. Kor. 15)* (Neukirchen, 1962), S. 68–157 (volle Bejahung des Anthropos-Mythus, allerdings zurückhaltend zur Verbindung mit dem 'Menschensohn', vgl. S. 131–5). Er schreibt: 'Vielleicht hat dabei auch das urchristliche Verständnis Jesu als des "Menschensohnes" eine Rolle gespielt. Dieser Titel mußte in einem stark häretisch-gnostisch gefärbten hellenistischen Judentum geradezu notwendig im Sinne ihrer vorgegebenen Adam-Anthropos-Spekulationen verstanden werden... Der "Menschensohn" wurde zum christlich-gnostischen Anthropos-("Mensch")-Erlöser.' — Zur Kritik vgl. A. Vögtle, 'Die Adam-Christus-Typologie und der "Menschensohn"', *Trierer Theol. Zeit.* LX (1951), 309–28; ders., 'Der "Menschensohn" und die paulinische Christologie', in: *Congressus Internationalis Catholicus Studiorum Paulinorum 1961*, Band 1 (Rom, 1963), 199–218.

Diese drei Gruppen bilden aber einen einheitlichen Vorstellungskreis, da 'Erhöhung' und 'Verherrlichung' aufs engste zusammengehören (vgl. xii. 23 mit 32 und 34c) und die 'Stunde' der Erhöhung und Verherrlichung jene des 'Aufstiegs' ist (vgl. iii. 13 mit 14; ferner xii. 31 mit xiii. 31 f. (vñv)).<sup>1</sup>

vi. 27, 53, 62 gehören unter dem Gedanken des 'Brottes vom Himmel' ebenfalls zusammen, stellen aber zugleich eine Verbindung mit dem vorigen Gedankenkreis her, da der zum Himmel aufsteigende Menschensohn (vi. 62) das wahre 'Brot vom Himmel' ist und gibt, der erhöhte Menschensohn das Leben spendet (vgl. iii. 14 f.) und die Glaubenden zu sich zieht (vgl. xii. 23, 32).

ix. 35; xii. 34d sind dadurch zusammengehörig, daß das Volk bzw. ein Mensch aus dem Volke fragt, wer der 'Menschensohn' sei. Das ist die Frage nach dem Messias (xii. 34b), der im Sinne des Evangelisten kein anderer als der 'Menschensohn' ist. Eine Querverbindung gibt es aber auch zu viii. 28, da nämlich die ungläubigen Juden nach der Erhöhung des Menschensohnes erkennen werden, daß Jesus der ist, der zu sein er beansprucht (ἐγώ εἰμι).

Singular erscheint zunächst i. 51, wo der auf Erden befindliche 'Menschensohn' in einer beständigen Verbindung mit Gott gesehen wird.<sup>2</sup> Aber tiefer betrachtet hängt diese Stelle mit den vorausgehenden zusammen: Die Nichtglaubenden (viii. 28) erkennen den Menschensohn erst nach seiner Erhöhung, das im Glauben schwankende Volk fragt nach ihm (xii. 34d), den Glaubenden aber enthüllt sich schon jetzt sein Wesen, seine beständige Gottesnähe. Man könnte sagen: Damit wird das johanneische 'Messiasgeheimnis' ausgedrückt.

Singular ist schließlich v. 27, wo auf die Gerichtsfunktion des Menschensohnes hingewiesen wird. Die Artikellosigkeit verrät, daß eine traditionelle Vorstellung aufgenommen ist; aber sie wird einem joh. Zusammenhang dienstbar gemacht, in dem vom 'Sohn' und vom schon gegenwärtigen Gericht die Rede ist.<sup>3</sup> Die Gerichtsterminologie verbindet mit xii. 31 f., wo das Gericht über den 'Herrscher dieser Welt' bei der Erhöhung des Menschensohnes beschrieben wird (vgl. xvi. 11). So wird die alte eschatologische Vorstellung vom richtenden Menschensohn in die joh. Theologie eingeschmolzen.

So ergibt sich, daß tatsächlich alle 13 joh. Menschensohn-Stellen einen einheitlich-geschlossenen Gedankenkreis bilden: Der Menschensohn ist der joh. Messias, der Lebensspender (das 'wahre Lebensbrot' Kap. vi) und Richter, der diese Funktionen schon jetzt ausübt und allein ausüben kann, weil er der vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufsteigende Menschensohn ist.

<sup>1</sup> Vgl. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster i. W. 1960), bes. S. 253–88.

<sup>2</sup> G. Iber, *loc. cit.* S. 110, lehnt eine Verbindung dieser Stelle mit den übrigen Menschensohn-Sprüchen ab; auf seine Interpretation (S. 188 ff.) können wir hier nicht eingehen, doch vgl. unten Anm. 3, S. 129.

<sup>3</sup> Vgl. dazu besonders G. Iber, *loc. cit.* S. 133–8.

Wie aber steht es mit anderen Ausdrücken, hinter denen sich der 'Menschensohn' verbergen könnte? Die viel beachtete Ecce-homo-Szene (xix. 5) wirft die Frage auf, ob nicht an allen oder einigen Stellen, wo Jesus als 'Mensch' bezeichnet wird, für das tiefere Verständnis des Evangelisten der 'Menschensohn' einzusetzen ist. Die joh. Prozeßdarstellung ist hintergründig; der theologisch denkende Evangelist dürfte einen anderen, größeren, kosmischen 'Prozeß' im Sinne haben: Der fälschlich als 'Judenkönig' angeklagte Jesus ist wahrhaft König, aber nicht nach Art dieser Welt, sondern im Bereich der 'Wahrheit' (vgl. xviii. 36f.), sein Prozeß ist irdisch verloren, aber vor Gott siegreich (vgl. xvi. 10f.), und in diesem verborgenen Prozeß sind die Rollen vertauscht: Der römische Richter, der ihn als Spottkönig vorführt, hat die Macht über ihn nur 'von oben' (xix. 11) und präsentiert den Juden den wirklichen, von ihnen verleugneten König (vgl. xix. 13f.), als den ihn auch die amtliche Kreuzesaufschrift proklamiert (vgl. xix. 19).<sup>1</sup> Man könnte in der Ecce-homo-Szene höchstens einen indirekten Bezug auf den 'Menschensohn' erkennen, insofern dieser Titel auch den Messias im joh. Sinn bezeichnet (vgl. xii. 34); aber keineswegs ist Jesus damit als der prototypische 'Mensch' im Sinne eines 'Anthropos-Mythus' gemeint. Wahrscheinlich ist der nächste Sinn aber nach dem Kontext noch ein anderer: Pilatus zeigt wegwerfend-verächtlich auf 'den Menschen da'; die Juden selbst aber klagen ihn unmittelbar danach als den an, der 'sich selbst zum Sohne Gottes gemacht hat' (xix. 7) — und er ist es in der Tat!

Wenn man die übrigen Stellen im Johannesevangelium vergleicht, in denen Jesus als 'Mensch' bezeichnet wird,<sup>2</sup> schwindet noch mehr die Möglichkeit, dahinter eine Anspielung auf den 'Menschensohn' zu erblicken. In den meisten Texten nehmen andere Menschen damit auf Jesus Bezug, sei es in Unkenntnis seines Namens (iv. 29; v. 12), sei es gering-schätzig (ix. 16a, 24; xi. 47, 50; xviii. 14, 17, 29) oder mehr neutral (ix. 11, 16b). Einige Texte verraten freilich eine gewisse Reflexion über 'diesen Menschen' (vgl. iv. 29; vii. 46; ix. 16b), und einmal bezeichnet sich Jesus selbst so (viii. 40), wohl ohne Nachdruck oder um zum Nachdenken anzuregen. Die betonte Gegenüberstellung von 'Mensch' und 'Gott(essohn)' in x. 33 (vgl. 34ff.) hat Ähnlichkeit mit xix. 5 und 7. Bei dem Schriftbeweis in x. 34 handelt es sich um Ps. lxxxii (81). 6, wo die irdischen Machthaber ironisch 'Götter' und 'Söhne des Höchsten' genannt werden, aber nicht um einen Psalm, in dem der Ausdruck 'Menschensohn' vorkommt, vgl. Ps. viii. 5; lxxix (80). 16 nach dem Septuaginta-Text. Die Hypothese Schaeders, daß i. 6 zu einem ursprünglichen Hymnus auf Enosch gehörte und erst sekundär auf Johannes den Täufer bezogen wurde,<sup>3</sup> steht auf schwachen Füßen, da

<sup>1</sup> Vgl. J. Blank, 'Die Verhandlung vor Pilatus Jo. 18, 28–19, 16 im Lichte johanneischer Theologie', *Bibl. Zeitschr.* N.F. III (1959), 60–81.

<sup>2</sup> Joh. iv. 29; v. 12; vii. 46; viii. 40; ix. 11, 16a, b, 24; x. 33; xi. 47, 50; xviii. 14, 17, 29; xix. 5.

<sup>3</sup> *Loc. cit.* (Anm. 3, S. 124), S. 326–9.

i. 6–8 gerade ein prosaischer Einschub in den Logos-Hymnus sein dürfte. So kann man nur mit Gewalt hinter der häufigen Ausdrucksweise (ὁ ἄνθρωπος für Jesus eine tiefsinnige Anspielung auf den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου postulieren.

Auch mit anderen angeblichen Andeutungen des ‘Menschensohnes’ verhält es sich kaum besser. C. H. Dodd möchte für die Selbstprädikation Jesu als ‘wahrer Weinstock’ (xv. 1) auf Ps. lxxx (79) zurückgehen, wo Israel als Weinstock, den Gottes Rechte pflanzte, erscheint (V. 15f.) und die Septuaginta in V. 16 fälschlich den ‘Schößling’ mit υἱὸν ἀνθρώπου übersetzt;<sup>1</sup> so wären ‘der Weinstock’ und ‘der Menschensohn’ äquivalente Begriffe, und zwar im korporativen Sinn: Jesus als der ‘Menschensohn’ sei das wahre Israel, eine Konzeption, die auch hinter i. 51 stehe.<sup>2</sup> Der alttestamentliche Hintergrund für das Bild vom wahren Weinstock soll nicht bestritten werden; aber man muß bezweifeln, ob jene falsche Lesart für Johannes irgendeine Bedeutung hatte. Ob das Logion i. 51 den inklusiven Sinn von ‘Menschensohn’ voraussetzt, ist ebenfalls nicht sicher. Die Selbstprädikation Jesu mit ἐγώ εἰμι ist eher exklusiv, und sie weist auch sonst keinen unmittelbaren Bezug zum ‘Menschensohn’ auf, auch nicht in viii. 28. Hier könnte man es so auffassen, daß ἐγώ εἰμι das unmittelbar zustehende ‘wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet’ aufnimmt, wenn nicht schon vorher das absolute ἐγώ εἰμι stände, nämlich in V. 24, wo keine Rede vom ‘Menschensohn’ war. So nimmt jenes ἐγώ εἰμι von V. 28 offensichtlich dieses auf, und die Erhöhung des ‘Menschensohnes’ gibt nur den Zeitpunkt (τότε) an, zu dem den ungläubigen Juden diese Erkenntnis des Wesens Jesu kommen wird.

Eine Verbindung des Bildwortes ‘Ich bin die Tür’ (x. 9) mit dem Logion i. 51, wie sie Sidebottom im Anschluß an Odeberg annimmt,<sup>3</sup> ist ebenfalls höchst unsicher. Das mit der ἐγώ εἰμι-Prädikation verknüpfte Bildelement dürfte vielmehr aus der Bildrede x. 1–5 (näherhin V. 1f.) stammen und selbständig (gegenüber V. 7) weiterentwickelt sein, um die alleinige Heilmittelfunktion Jesu (vgl. das verwandte Bild vom ‘Weg’ xiv. 6) hervorzuheben, während dieser Aspekt in dem Menschensohn-Spruch i. 51 zurücktritt. Gewiß hängen alle diese Gedanken in der joh. Christologie miteinander zusammen; aber sie lassen keine besondere Affinität zum Titel ‘Menschensohn’ erkennen.

Über die ausdrücklichen Menschensohn-Logien hinaus bleibt also kein Anhalt für einen stärkeren theologischen Einfluß der Menschensohn-Vorstellung im Johannesevangelium. Darum wird man sich auch hüten müssen, für die Gleichung ‘Menschensohn’ = ‘Mensch’ in einem umfassenden, prototypischen Sinn auf viele mögliche alttestamentliche Grund-

<sup>1</sup> *Interpretation*, S. 411, vgl. S. 245 Anm. 1.

<sup>2</sup> Vgl. *Interpretation*, S. 245f.

<sup>3</sup> *The Christ of the Fourth Gospel*, S. 124.



lagen zurückzugehen, wie es namentlich Sidebottom versucht.<sup>1</sup> Er hält für die joh. Vorstellung die bekannte Redeweise in Ezechiel, Gottes Anrede des Propheten mit 'Menschenkind' (73 ff.), aber auch andere Ähnlichkeiten mit diesem Propheten (75 ff.) für bedeutungsvoll und bezieht sich weiter (im Anschluß an Dodd) auf Ps. lxxx, auf Ps. viii (78) und Weish. ii (81 f.) mit einer Querverbindung zu Is. liii. Aber das ist ein unsicherer Boden, um von hier zur Konzeption des 'Menschensohnes' als 'Mensch' überzugehen (84–98) und schließlich den Anthropos-Mythus als letzten Quellgrund zu berufen (99–111). Schon die Prämisse ist fraglich, die er in dem Satz ausspricht: 'Wenn Johannes in seinem Gebrauch des christlichen Ausdruckes Menschensohn durch irgendeine Spekulation über (den) Mensch(en) beeinflusst war, dann war es höchstwahrscheinlich durch jene Form von ihr, die in den Weisheits-Zirkeln des Judentums gepflegt wurde' (111). Methodisch ist es richtiger, die Menschensohn-Logien selbst zu betrachten und zu fragen, wo sie ihren nächsten Anknüpfungspunkt haben. Dazu bietet sich noch immer der Vergleich mit den Synoptikern an.

### III. DER JOHANNESISCHE MENSCHENSOHN UND DIE SYNOPTISCHE TRADITION

Der joh. Menschensohn hat stärkere Beziehungen zur synoptischen Tradition, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Am deutlichsten ist der Rückgriff auf den danielischen 'Menschensohn' in v. 27, der zwar von Bultmann<sup>2</sup> einer zusätzlichen kirchlichen Redaktion des Johannesevangeliums zugeschrieben wird, aber ohne zwingende Gründe, da die traditionelle 'Zukunfts-eschatologie' im Kontext durchaus der joh. vergegenwärtigten Eschatologie dienstbar gemacht erscheint (vgl. V. 22 und 30)<sup>3</sup> und nicht etwa diese durch die Verse 28–9 aufgehoben wird. Mit der Aussage von der Gerichtsfunktion des Menschensohnes bewegt sich der vierte Evangelist auf der gleichen Linie wie die synoptischen Logien Luk. xii. 8 par., Mark. viii. 38 parr.; xiii. 26 parr.; xiv. 62 par.; Luk. xi. 30 par.; xii. 40 par.; xvii. 24, 26, 30 par.; Matth. xiii. 41; xix. 28; xxv. 31; Luk. xviii. 8; xxi. 36, also jene Zukunfts- und speziell Gerichtsaussagen, die man für die ursprünglichste und älteste synoptische Traditionsschicht halten muß.<sup>4</sup> Mit den eschatologischen Menschensohn-Worten haben aber auch die meisten anderen joh. Logien nahe Beziehungen. Der ganze Gedankenkreis von der 'Erhöhung' und 'Verherrlichung' des Menschensohnes ist hier beheimatet. Die 'Verherr-

<sup>1</sup> Ebd. S. 69–83 (Seitenzahlen oben in Klammern); vgl. auch *Exp. T.* LXVIII (1957), 231–5.

<sup>2</sup> *Das Ev. des Joh.* S. 196 f. (weitere Stimmen ebd. S. 197 Anm. 1).

<sup>3</sup> Vgl. Iber, *loc. cit.* (Anm. 2, S. 126), S. 128–47; X. Léon-Dufour in *N.T.S.* VII (1960/1), 253 f.; anders wieder M.-E. Boismard in *Revue Bibl.* LXVIII (1961), 514–18 (zwei Schichten in Joh. v. 19–25 und 26–30, von denen die erste eine 'relecture' der zweiten ist).

<sup>4</sup> Vgl. H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh, 1959); F. Hahn, *loc. cit.* (Anm. 2, S. 124), S. 13–53. — Auf die durch E. Schweizer erneut in Gang gekommene Diskussion können wir hier nicht eingehen.

lichung' des Menschensohnes knüpft an das synoptische 'Kommen ἐν δόξῃ' an (Mark. viii. 38 parr.; xiii. 26; Matth. xxv. 31). Freilich sieht der vierte Evangelist die künftige Manifestation der δόξα Jesu schon wirksam und grundsätzlich erfüllt in seiner 'Erhöhung', eine Sicht, die schon im Wort des synoptischen Jesus vor dem Hohenrat (Mark. xiv. 62 par.) angebahnt und in der lukanischen Theologie deutlicher gemacht ist (vgl. Luk. xxii. 69; xxiii. 42f.; xxiv. 26 εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; Apg. vii. 55f.). Ebenso läßt sich nicht bezweifeln, daß der joh. Gedanke der 'Erhöhung' das synoptische 'Sitzen zur Rechten Gottes' (vgl. Mark. x. 37 par.; xiv. 62 par.; Matth. xxv. 31; Apg. ii. 33f.; v. 31; vii. 55f.) aufnimmt, aber nicht als zweiten, auf die 'Erniedrigung' am Kreuze folgenden Akt versteht, vielmehr schon die Kreuzigung selbst als 'Erhöhung' begreift (iii. 14; viii. 28; xii. 32, 34). Die traditionelle Sicht ist dem vierten Evangelisten bekannt, wird aber in seiner kontemplativen Theologie vertieft und christologisch modifiziert.

In den auf die Kreuzigung Jesu bezogenen 'Erhöhungs'-Aussagen zeigt sich Johannes aber auch mit der zweiten Gruppe der synoptischen Menschensohn-Logien vertraut, den Leidensaussagen. Besonders der Spruch iii. 14 (vgl. auch xii. 34c) ist unverkennbar mit den grundlegenden Ankündigungen des Leidens und Sterbens des Menschensohnes verwandt: Der Menschensohn 'muß' (das δεῖ des göttlichen Ratschlusses) 'leiden... getötet werden und nach drei Tagen auferstehen', wie es bei den Synoptikern heißt (Mark. viii. 31 parr.), bzw. 'erhöht werden', wie Johannes sagt, das heilsgeschichtliche Nacheinander in einem einzigen Akt zusammenfassend (iii. 14). Man kann noch einen Schritt weitergehen. Wenn es auch umstritten ist, ob hinter den synoptischen Leidensankündigungen die Prophetie vom leidenden und sühnenden Gottesknecht (Is. liii) steht, so gibt es doch gute Gründe dafür, dies anzunehmen.<sup>1</sup> Das gleiche Gottesknechtslied dürfte aber den vierten Evangelisten für seine 'Erhöhungs- und Verherrlichungs'-Christologie inspiriert haben, nämlich gleich der 1. Vers: 'Siehe, mein Knecht... ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα' (lii. 13). Hier stehen die beiden joh. Leitbegriffe in gleicher Bedeutung nebeneinander; der theologische Schritt, den Johannes über die vorgefundene Christologie (vgl. den Christushymnus Phil. ii. 6–11, der in V. 9 ebenfalls die 'Erhöhung' aufgreift) hinaus tat, bestand darin, daß er die Stunde der 'Erhöhung' am Kreuz schon auch als die der 'Verherrlichung' betrachtete (vgl. xii. 23f. mit 32, 34c; xiii. 31f.; xvii. 1f.). So knüpft dieser Theologe auch hier an die

<sup>1</sup> Vgl. bes. Mark. ix. 12, wo die ausdrückliche Berufung auf die Schrift und die altertümliche Wendung ἐξουθενήσῃ an Is. liii. 3 denken lassen; das ist dem Sinne nach aber auch in Mark. viii. 31 parr.; ferner Luk. xvii. 25 aufgenommen. Vgl. J. Jeremias im *Theol. Wörterbuch zum N.T.* v, 704; W. Michaelis, ebd. S. 913ff.; anders E. Tödt, *loc. cit.* S. 151–7, der Ps. cxviii. 22 für die zugrundeliegende Schriftstelle hält. Der Einfluß von Is. liii (V. 10ff.) läßt sich aber wenigstens für Mark. x. 45b par. nicht leugnen, vgl. E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (Göttingen, 1955), S. 117–22; F. Hahn, *loc. cit.* S. 57ff. — Die ganze Frage ist im Lichte des Schriftgebrauchs der Urkirche gut dargestellt bei B. Lindars, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London, 1961), S. 77–88 (zu Joh.: S. 83).



synoptischen Leidensaussagen und ihren alttestamentlichen Hintergrund an und denkt im Anschluß an den zugrundeliegenden Schrifttext weiter.

Ebenso beachtlich ist es aber, daß die joh. Menschensohn-Logien keine unmittelbaren Beziehungen zu der 3. Gruppe der synoptischen Menschensohn-Texte, nämlich den Gegenwartaussagen, erkennen lassen. Unbestreitbar wird der joh. Jesus schon in seiner gegenwärtigen Befindlichkeit auf Erden als der 'Menschensohn' betrachtet, noch viel betonter als bei den Synoptikern, da er ja der Menschensohn ist, der vom Himmel herabgestiegen (iii. 13) und durch die über ihm auf- und absteigenden Engel beständig mit dem Himmel verbunden ist (i. 51); aber sprachlich und inhaltlich fehlt in den joh. Logien jeglicher Kontakt mit jenen synoptischen Sprüchen, die davon künden, daß der Menschensohn Macht hat, auf Erden Sünden zu vergeben (Mark. ii. 10), daß er der Herr des Sabbats ist (Mark. ii. 28), daß er nichts hat, wohin er sein Haupt lege (Luk. ix. 58) usw. Selbst das am stärksten auf die Gegenwart bezogene Menschensohn-Logion Joh. i. 51 erinnert, wie man längst erkannt hat,<sup>1</sup> vielmehr gerade an eine synoptische Zukunftsaussage, nämlich die vom 'Sehen' (ὄψεσθαι) des zur Rechten Gottes sitzenden und mit den Wolken des Himmels kommenden Menschensohnes (Mark. xiv. 62 parr.). Daraus ist zu schließen, daß der vierte Evangelist zu seinen Gegenwartaussagen über den Menschensohn nicht über die synoptische Tradition gekommen ist, sondern auf eigenen Wegen theologischen Weiterdenkens. Da verfolgen die Synoptiker und Johannes, die auf dem gemeinsamen Boden zunächst der Zukunftsaussagen und dann, wenn auch schon verschieden, der Leidensaussagen über den Menschensohn bauten, je eine eigene Linie.

Mit jener älteren Tradition weist also der Verfasser des Johannes-evangeliums gewisse Berührungen auf. Daß er auch den geschichtlichen Grund nicht aus dem Blick verliert, kann die Beurteilung des Menschensohn-Verständnisses im Volke lehren. Das zweimalige Fragen nach jenem 'Menschensohn' (ix. 35f.; xii. 34b) verrät ein Wissen darum, daß dies kein gebräuchlicher Messiasitel war. Nach dem Einwand, den Justin seinen jüdischen Gesprächspartner Trypho machen läßt,<sup>2</sup> hätten die Juden zwar den glorreichen 'Menschensohn' nach Dan. vii erwartet, aber nicht einen Messias, der eines unrühmlichen Todes unter dem Fluch des Gesetzes starb. Die Situation in den Evangelien erscheint ähnlich; dabei trifft sich der

<sup>1</sup> Vgl. H. Windisch, 'Angelophanien um den Menschensohn auf Erden', *Z.N.W.* xxx (1931), 215–33; S. Schulz, *loc. cit.* S. 97–103; G. Iber, *loc. cit.* S. 98–110. Mit Recht betonen aber die letztgenannten Autoren gegen Windisch, daß es sich nicht um eine 'Historisierung' der apokalyptischen Menschensohn-Vorstellung handele, sondern um eine Neuinterpretation im Sinne des joh. Offenbarungsgedankens (und der joh. Christologie). Vgl. noch W. Michaelis, 'Joh. i. 51, Gen. xxviii. 12 und das Menschensohn-Problem', *Theol. Literaturzeitung*, lxxxv (1960), 561–78, der sich gegen die Auffassung wendet, als handele es sich um ein 'isoliertes Einzellogion' (S. 565), und eine Neuinterpretation der Versuchungsgeschichte vermutet (S. 573), aber ebenfalls an dem traditions-geschichtlichen Hintergrund der jüdischen Apokalypsik festhält (S. 576f.).

<sup>2</sup> Justin, *Dial.* 32, 1 (Goodspeed 126).

vierte Evangelist mit den Synoptikern insofern, als auch bei ihm Jesus mit der Menschensohn-Bezeichnung ein eigenes, die Erwartungen der Juden übertreffendes und ihren Widerspruch herausforderndes Selbstverständnis ausspricht. Freilich bedient sich der joh. Jesus dazu nicht nur dieses Titels, sondern nimmt ihn neben anderen Aussageweisen auf.<sup>1</sup>

#### IV. DIE THEOLOGISCHE ARBEIT DES EVANGELISTEN

Neben dem traditionellen Grund der Menschensohn-Logien im vierten Evangelium erkennt man nun aber bestimmte Züge, die erst ihre joh. Eigenart ausmachen, vor allem den umgreifenden Gedanken vom Nieder- und Aufstieg des Menschensohnes und, damit verbunden, seiner Erhöhung und Verherrlichung. Kann man dem Evangelisten dieses theologische Weiterbauen zutrauen, oder soll man auf eine von anderswoher übernommene Tradition zurückgehen? Noch immer kennen wir zu wenig den 'Sitz im Leben' des letzten kanonischen Evangeliums, und man muß sich für die Möglichkeit offenhalten, daß die von ihm gebotene Theologie schon stark in dem Milieu und den Gemeinden entwickelt wurde, in denen er lebte. Doch läßt sich eine theologische Weiterentwicklung synoptischer Logien und Gedanken auch sonst im Johannesevangelium entdecken, die auf die eigene Aktivität des Evangelisten schließen läßt. Dazu seien einige Beispiele genannt.

Christologisch bedeutsam ist die neue Interpretation der Messiasankündigung des Täufers Johannes. Das in Mark. i. 7 parr. erhaltene Wort vom nachherkommenden 'Stärkeren', dessen Schuhriemen zu lösen sich der Bußprediger nicht für würdig hält, war dem vierten Evangelisten nach Joh. i. 27 sicherlich bekannt. Aber der Ausdruck  $\delta \text{ ισχυρότερος}$ , der sich in der synoptischen Täuferpredigt auf das Gericht des Messias beziehen dürfte (vgl. Matth. iii. 12 par.), fehlt hier. Stattdessen hören wir zweimal das Zeugnis: 'Nach mir kommt der, der mir voraus ist, weil er vor mir war' (i. 15, 30), und das dürfte eine christologische Auslegung der Überlegenheit des nach Johannes Kommenden sein, die auf die Präexistenz des joh. Jesus Bedacht nimmt. So wird hier ähnlich wie beim Menschensohn eine Vorstellung aus jüdisch-apokalyptischer Messianologie der joh. Christologie, die um die Heilsbedeutung des Gegenwärtigen, des präexistenten und inkarnierten Logos, des vom Vater gesandten einzigen Gottessohnes (vgl. i. 14, 18) weiß, dienstbar gemacht.

Die verschiedene 'eschatologische' Blickweise zeigt sich auch in der Aufnahme und Wiedergabe der synoptischen Wendung 'ins Reich Gottes eingehen'. Nur im Nikodemusgespräch fällt dieser Ausdruck (Joh. iii. 5, vgl. V. 3); aber der Kontext, der von der 'Geburt von oben' spricht, setzt

<sup>1</sup> Vgl. R. Schnackenburg, 'Die Messiasfrage im Johannesevangelium', in: *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschr. für J. Schmid) (Regensburg, 1963), S. 240–64.

die joh. Anschauung vom 'unteren' und 'oberen' Bereich voraus (vgl. iii. 12, 13, 31; viii. 21), und so dürfte jene Wendung meinen: 'In den oberen, himmlischen Bereich eingehen', in das göttliche Reich des Lebens und Lichts gelangen. Auch hier wird eine traditionelle, vom eschatologisch-apokalyptischen Denken herkommende Redeweise in den joh. Gedankenkreis aufgenommen und neu interpretiert.

Auch für andere führende christologische Ausdrucksweisen im Johannes-evangelium muß man fragen, ob nicht eine Weiterentwicklung synoptischer Begriffe und Aussagen vorliegt. Das gilt für die leitende joh. Selbstbezeichnung Jesu als 'der Sohn', die eine vertiefte Interpretation des Titels 'der Sohn Gottes', der an manchen Stellen des Johannesevangeliums auch noch festgehalten ist (i. 49; iii. 18; v. 25; x. 36; xi. 4, 27; xx. 31), sein dürfte, vielleicht aber auch für die Theophanie-Formel  $\epsilon\gamma\omega\varsigma\epsilon\iota\mu\iota$ , die bei den Synoptikern, freilich wohl nur als 'Identifikationsformel', beim Seewandel erklingt (Mark. vi. 50 par.), aber auch noch beim Selbstbekenntnis Jesu vor dem Hohenrat nach Mark. xiv. 62 (vgl. Luk. xxii. 70) hörbar wird und vielleicht in der eschatologischen Rede nachklingt (vgl. Mark. xiii. 6 parr.). Aber auch sonst ist die betonte 'Ich-Aussage' Jesu beachtlich (vgl. Matth. v. 22, 28 u. ö.; xii. 27f.; xxviii. 20; Mark. ix. 25; Luk. xxiv. 39).<sup>1</sup> Sollte den vierten Evangelisten neben anderen Gründen nicht auch jene hoheitsvolle 'Sprache des Christus'<sup>2</sup> dazu veranlaßt haben, seine eigentümliche Selbstprädikation Jesu zu bilden?

Auch manche Bildworte des Johannesevangeliums finden in den synoptischen Evangelien einen Anhalt, deutlich jenes vom Tempel, den Jesus niederreißt und in drei Tagen wieder aufbaut (ii. 19; vgl. Mark. xiv. 58 parr.), ein Wort, das der vierte Evangelist ganz christologisch interpretiert: Der auferweckte Herr selbst wird der Tempel (ii. 21), der Ort der Gottesanbetung (vgl. iv. 23). Aber auch der messianische Hirt (vgl. Mark. vi. 34; xiv. 27 par.) lebt in den Bildreden von Joh. x fort, und das versprengte Wort von der 'kleinen Herde' (Luk. xii. 32) dürfte auf den joh. Anschauungsbereich von der Glaubensherde (vgl. Joh. vi. 37ff.; x. 27ff.; xvii. 6–10, 12) nicht ohne Einfluß gewesen sein. Angereichert ist dieser durch Gedanken (vgl. Joh. x. 16; xi. 52), die im alttestamentlichen, schon für die Synoptiker bedeutsamen Hintergrund (besonders Ez. xxxiv) bereitlagen und nur für die neutestamentliche Situation transponiert und expliziert werden. Schließlich zeigt sich die weiterführende Art des vierten Evangelisten in der theologischen Aufschließung des Brotwunders in der Wüste und seiner 'Homilie' über das 'Brot vom Himmel' in Kap. vi.

So überrascht es auch nicht, daß gelegentlich ein christlicher 'Midrasch', der gewisse alttestamentliche 'Vorbilder' auswertet, entwickelt wird, so in

<sup>1</sup> Vgl. Art. 'Ich-Aussagen': *Lex. für Theol. und Kirche*,<sup>2</sup> v (Freiburg i. Br., 1960), 594f. (mit Lit.).

<sup>2</sup> Vgl. H. Schürmann, 'Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten', *Bibl. Zeitschr.* N.F. II (1958), 54–84.

i. 51 im Anschluß an den Traum Jakobs in Bethel,<sup>1</sup> in iii. 14 nach der Erzählung von der ehernen Schlange und in vi. 31–5 durch die Typologie vom Manna. Ein solches bild- und zeichenhaftes Denken schließt sich gern an sinnenfälliges Geschehen an, wie nochmals beim Wort von den 'Strömen lebendigen Wassers' (vii. 37f.) mit seiner beziehungsreichen Symbolik<sup>2</sup> deutlich wird. Man kann vermuten, daß sich solche Meditationen in juden-christlichen Gemeinden erhoben; man kann näherhin nach den verwendeten Materialien und der Auslegungsrichtung besonders an jüdisch-hellenistische Kreise denken, die ihre Weisheitsspekulation in das Christentum einbrachten;<sup>3</sup> aber man kann auch dem Evangelisten selbst eine schöpferische theologische Kraft in dieser Hinsicht zutrauen, wenn er in solcher Umgebung und Geisteswelt lebte. Im 1. Johannesbrief gibt es auch noch ein Beispiel für einen christlichen 'Midrasch', nämlich die Auswertung der Geschichte von Kain und Abel in iii. 12–15.<sup>4</sup>

#### V. DIE MENSCHENSOHN-SPRÜCHE UND DER ERLÖSER-MYTHUS

Das Kernproblem aber bleibt, wie der Evangelist dazu kam, die Menschensohn-Logien und den ganzen Anschauungsbereich vom Menschensohn mit jenem umgreifenden Gedanken vom Nieder- und Aufstieg des Menschensohnes zu verbinden, den wir als die Haupteigentümlichkeit seiner Menschensohn-Aussagen erkannten. Hat er hier nicht doch einen Mythos aufgenommen, in dem der Anthropos oder 'Urmensch' schon von Haus aus beheimatet war? Nach den Forschungen von C. Colpe<sup>5</sup> wird man mit der Annahme eines solchen vorchristlichen einheitlichen Mythos sehr vorsichtig sein müssen; er hat nachgewiesen, daß man allzu schnell aus heterogenen Elementen bestimmte Vorstellungsschemata entwickelte und als Vorlage für die neutestamentlichen Theologen benutzte, Schemata, die es wahrscheinlich nicht gegeben hat. Der altiranische Urmensch, Gayōmart und der

<sup>1</sup> Diese Bezugnahme oder 'Motivik' läßt sich wohl doch, entgegen W. Michaelis (*loc. cit.* S. 568ff.), nicht leugnen; dagegen hält er mit Recht die Meinung fern, 'der Menschensohn bei Joh. entspreche der Gestalt Jakobs in Gen. 28, 12, er sei Jakob bzw. die Verkörperung Jakobs unter joh. Aspekt' (S. 573).

<sup>2</sup> Vgl. dazu zuletzt P. Grelot, 'Jean VII, 38: eau du rocher ou source du Temple?', *Revue Bibl.* LXX (1963); 43–51 (beides!); dort auch Lit. zur vorangegangenen Debatte.

<sup>3</sup> Das gilt besonders für den Logos-Hymnus, wie allgemein zugestanden wird; außerdem vgl. Dodd, *Interpretation*, S. 10–73; G. Ziener, 'Weisheitsbuch und Johannesevangelium', *Biblica*, XXXVIII (1957), 396–418; A. Feuillet, *Etudes johanniques* (Paris, 1962), S. 72–99; E. M. Sidebottom, *loc. cit. passim* und S. 203–7; F.-M. Braun, *Jean le Théologien II: Les grandes traditions d'Israël* (Paris, 1964), S. 115–35.

<sup>4</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Freiburg i. Br., 1963), z. St. (S. 195f.).

<sup>5</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythos* (Göttingen, 1961). — Außerdem vgl. S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford, 1956), S. 420–37 (betont die Verschiedenheit von 'Urmensch' und 'erster Mensch', glaubt aber auch an einen Einfluß des Anthropos-Mythos auf die jüdische Konzeption vom 'Menschensohn'); O. Moe, 'Der Menschensohn und der Urmensch', *Studia Theol.* XIV (1960), 119–29. — Zum Material für den Anthropos-Mythos vgl. noch W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (Stuttgart-Berlin, 1938), S. 7–144; E. Brandenburger, *loc. cit.* S. 77–131; H.-M. Schenke, *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis* (Berlin, 1962).

gnostische Anthropos sind recht verschiedene Gestalten und lassen sich nicht zu einem einheitlichen Mythos zusammenfassen.<sup>1</sup> Die Redeweise vom 'erlösten Erlöser' ist vieldeutig und mehr erschlossen als bewiesen.<sup>2</sup>

Auch H.-M. Schenke kommt in seiner neuen Untersuchung über den Gott 'Mensch' in der Gnosis, in die er auch die Texte von Nag-Hammadi einbezieht, zu ähnlichen Ergebnissen. Die Gestalt des 'Menschensohnes' in der jüdischen Apokalyptik sei allerdings mit dem Mythos vom ersten Menschen und vom Paradieskönig verwandt, die Bezeichnung (= 'Mensch') erkläre sich vielleicht aus diesem Ursprung; aber der gnostische Erlösermythos sei etwas anderes, etwas sekundär daraus Entwickeltes.<sup>3</sup> Wichtig ist die Beobachtung, daß der Titel 'Menschensohn' in den gnostischen Texten erst in christlicher Zeit auftaucht,<sup>4</sup> und zwar in einer Weise, daß die Abhängigkeit vom christlichen Sprachgebrauch offenkundig wird. Die Gnostiker verstanden nämlich 'Menschensohn' vom Gottesnamen 'Mensch' aus und bezeichneten damit ein Himmelswesen, den 'Sohn' eben jenes höchsten Gottes 'Mensch'. 'Über das Christentum gelangte der Heilands-Titel "Menschensohn" in die Gnosis und gewann hier eine spekulativ-theologische Bedeutung, die ihm in der Kirche vorenthalten worden war.'<sup>5</sup>

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß der vierte Evangelist von einer bestimmten, schematisch darstellbaren Vorstellung geleitet wird: Der Menschensohn ist einmal zu geschichtlicher Zeit (vgl. ὁ καταβάς iii. 13) vom Himmel 'herabgestiegen', verliert auf Erden nicht die Verbindung mit dem Himmel (i. 51), steigt in der Stunde der Erhöhung bzw. Verherrlichung dorthin wieder auf und befindet sich seitdem (wieder) in der himmlischen Welt (vgl. das Perfekt ἀναβέβηκεν iii. 13; vgl. auch xii. 32). Wie ist der Evangelist zu diesem 'Schema' gelangt?

Gegenüber der synoptischen Tradition ist vor allem der Präexistenz-Gedanke hinzugewachsen; nun ist dieser aber auch schon in dem Christus-Hymnus Phil. ii. 6–11 klar ausgesprochen. Ob dieser Hymnus von Adam-(oder 'Urmensch-') Spekulationen beeinflusst ist, mag dahingestellt bleiben. Der Präexistenz-Gedanke läßt sich aber in der urkirchlichen Christologie noch anderweitig nachweisen, ohne daß man auf solche Spekulationen zurückgreifen kann. Bei Paulus ist er einmal bei der 'Sendung' des Gottessohnes (Röm. viii. 3; vgl. Gal. iv. 4) vorausgesetzt, sodann in 1. Kor. x. 4 greifbar, hier deutlich im Anschluß an die jüdische Weisheitslehre.<sup>6</sup> Diese beiden 'Wurzeln' liegen aber auch im Johannesevangelium offen zutage: Der Logos-Hymnus mit seiner expliziten Präexistenzlehre ist, wie allgemein

<sup>1</sup> *Loc. cit.* S. 140–70.

<sup>2</sup> *Loc. cit.* S. 173f.

<sup>3</sup> *Loc. cit.* (vorige Anm.), S. 144–54.

<sup>4</sup> Die Texte sind zusammengestellt bei Iber, *loc. cit.* S. 11–26. Der Ausdruck kommt vor bei den Gnostikern Ptolemäus, Markus, bei den Ophiten (Naassenern), bei Monoimos und in den Pseudo-Klementinen (hier nur als Würdenname Jesu). Vgl. auch Schenke, *loc. cit.* S. 6–15.

<sup>5</sup> Schenke, *loc. cit.* S. 154.

<sup>6</sup> Vgl. E. Schweizer, 'Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus', *Evang. Theol.* xix (1959), 65–70.

anerkannt, aufs stärkste von der jüdisch-hellenistischen Weisheitsspekulation beeinflußt, und der Gedanke der 'Sendung' ist mit dem christologischen Leitbegriff des 'Sohnes' verbunden.<sup>1</sup> Nun ist es wichtig zu sehen, daß jenes oben für den 'Menschensohn' festgestellte gedankliche 'Schema' genauso den Aussagen über den 'Sohn' zugrundeliegt: Der vom Vater gesandte Sohn kehrt nach Vollendung seines irdischen Werkes wieder zum Vater zurück (vgl. vii. 33; xiii. 1, 33; xiv. 3, 28; xvi. 5, 17, 28; xvii. 8, 13), 'steigt auf' zu ihm (xx. 17) und empfängt die δόξα zurück, die er 'vor Grundlegung der Welt' bei ihm besaß (vgl. xvii. 5, 24). Die christologischen Aussagen vom 'Sohn' und vom 'Menschensohn' sind nur zwei verschiedene Kategorien, um denselben Sachverhalt auszusagen. So wird man schließen müssen, daß wenigstens der nächste Anknüpfungspunkt für den Evangelisten die urkirchliche, schon vorgefundene Christologie war; sie veranlaßte ihn, auch die Menschensohn-Worte in den gemeinsamen christologischen Rahmen hineinzustellen.

Vielleicht hat die Weisheitsliteratur über den Präexistenzgedanken hinaus die joh. Menschensohn-Vorstellung noch stärker beeinflußt, wie F.-M. Braun annimmt.<sup>2</sup> Der 'Menschensohn', der im vierten Evangelium die apokalyptische Konzeption übersteigt, indem er auf Erden erscheint (vgl. Bar. iii. 37f.) und himmlische Dinge (vgl. Weish. ix. 16f.) offenbart, übernimmt gewisse Züge der 'Weisheit', bewegt sich zwischen Himmel und Erde, dem 'oberen' und 'unteren' Bereich (vgl. noch Bar. iii. 29), und bringt den Menschen heilschaffende Offenbarung. Damit ordnen sich die Menschensohn-Sprüche auch in den gedanklichen Rahmen vom Wohnen des inkarnierten Logos unter den Menschen (Joh. i. 14) ein und verbinden sich auch mit dieser joh. christologischen Aussageweise.

Freilich könnte die jüdische, 'mythologisch' gefaßte Weisheitsspekulation schon eine Frühform und Variante eines weiter verbreiteten 'Erlösermythus' sein; aber der vierte Evangelist hätte dann nicht einen heidnisch-gnostischen Mythos aufgegriffen, sondern sich an jüdische, christlich interpretierte Gedanken gehalten. Gleichwohl braucht man eine gewisse Berücksichtigung des gnostischen Erlösergedankens nicht völlig auszuschließen. Man wird zu einer solchen Annahme neigen, wenn man eine gewisse Bezugnahme auf gnostische Fragestellung und Begrifflichkeit im Johannesevangelium erkennt. Das gilt namentlich für jenes Fragen nach dem 'Woher' und 'Wohin', das wiederholt anklingt (vgl. vii. 27f., 34ff.; viii. 14; ix. 29f.; xii. 35; xiv. 4ff.; xix. 9). Die gnostische Lebensfrage nach Herkunft und Ziel des Menschen und nach dem heilbringenden Weg, um das Ziel zu erlangen, würde dann aus dem Anliegen lebendiger Verkündigung aufgenommen, im übrigen aber im christlichen, antignostischen Sinn beant-

<sup>1</sup> Vgl. E. Haenchen, 'Der Vater, der mich gesandt hat', *N.T.S.* ix (1962/3), 208–16.

<sup>2</sup> 'Messie, Logos et Fils de l'Homme', in: *La venue du Messie* (Recherches bibl. vi) (Löwen, 1962), S. 133–47, besonders S. 144 ff.; ders., *Jean le Théologien*, II, 227.



wortet: Man muß sich im Glauben dem in Person erschienenen, im Fleische gekommenen Offenbarer und Heilbringer anschließen, um das Leben zu haben. Von diesem kann auch gesagt werden, daß er vom Himmel 'herabgestiegen' ist und dorthin wieder 'aufsteigt', in einer Weise, die an den gnostischen Anthropos-Mythus erinnert;<sup>1</sup> aber das ist nur eine Anpassung in der Aussageform, keine Entlehnung des Gedankens selbst.

So scheinen die Menschensohn-Logien im Johannesevangelium ein treffendes Beispiel dafür zu sein, wie der Evangelist auf älterer christlicher Tradition aufbaut und mit alten Bausteinen das neue und größere Gebäude seiner soteriologischen Christologie errichtet. Zugleich aber sind sie ein Zeugnis dafür, daß die Menschensohn-Theologie nicht schnell und völlig abstarb, sondern wenigstens in bestimmten Kreisen des Urchristentums noch weiter lebte und weitere Frucht brachte.

<sup>1</sup> Die nächste Parallele ist Eph. iv. 8 ff.; siehe dazu H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen, 1930), S. 1–18 (mit gnostischen Parallelen); ders., *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf, 1957), S. 192 f.; für Joh. iii. 13 stellt H. Odeberg, *The Fourth Gospel* (Uppsala–Stockholm, 1929) S. 72–98, reiches Material aus mandäischen, aber auch aus jüdischen Texten zusammen. Die christlich-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi sind herangezogen bei Brandenburger, *loc. cit.* S. 89–93, 95–9; ausführlich besprochen bei Schenke, *loc. cit.* S. 6–15, 34–43, 49 ff., 61 ff.